

CREENCIA, VERDAD E INTERPRETACIÓN EN LA OBRA DE DONALD DAVIDSON

Carlos Moya

Universitat de València

EN los escritos de Donald Davidson podemos hallar determinadas tesis cuyo alcance y consecuencias es difícil exagerar. Entre ellas, destaquemos las tres siguientes: el escepticismo global es necesariamente falso, el relativismo cultural extremo es incoherente y la concepción representativa de la mente es errónea. Los argumentos davidsonianos en favor de estas tesis se hallan dispersos a lo largo de su obra. Por ello, en este trabajo me propongo llevar a cabo, tentativamente, una reconstrucción unitaria de la argumentación davidsoniana, con el fin de destacar sus nudos centrales y allanar el camino, tanto para su evaluación crítica como para su posible perfeccionamiento. A este respecto, aunque no comparto determinados aspectos del pensamiento de Davidson, no voy a exponer aquí estas discrepancias, tanto por razones obligadas de espacio como por el hecho de que no llevarían a modificar las consecuencias antiescépticas, anticartesianas y antirrelativistas de la filosofía davidsoniana, sino, en todo caso, a reforzar sus fundamentos.

Las tesis mencionadas no se hallan desconectadas entre sí, sino que constituyen, en mi opinión, aspectos parciales de la concepción davidsoniana de la interpretación y la comunicación lingüística, y encuentran su lugar y fundamento en ese marco.

Atendamos, en primer lugar, a la afirmación según la cual el escepticismo global es necesariamente falso. Entenderemos por 'escepticismo global' la tesis, inspirada en Descartes, según la cual es posible que todas nuestras creencias sobre el mundo externo sean falsas. Voy a tratar de reconstruir el camino que conduce a Davidson a negar esta posibilidad.

En primer lugar, puesto que una creencia puede ser verdadera y puede ser falsa, la noción de creencia requiere la distinción entre lo que es verdadero y lo que se tiene por tal, entre la concepción subjetiva de las cosas y el modo en que las cosas son en realidad u objetivamente, entre lo subjetivo y lo objetivo. 'El concepto de creencia... se halla dispuesto para tensar la cuerda entre la verdad objetiva y lo que se considera verdadero, y lo entendemos precisamente en esa conexión'.¹ No se puede, pues, entender o poseer el concepto de creencia a menos que se entienda el contraste entre la

¹ D. Davidson, 'Thought and Talk', en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 170.

propia forma de ver las cosas y la manera en que las cosas son, es decir, a menos que se comprenda la posibilidad de estar equivocado. Así, la utilización del *concepto* de creencia requiere la comprensión de este concepto y por tanto la conciencia de la distinción entre subjetividad y objetividad. Sólo aquellos seres que poseen esta conciencia son sujetos autoconscientes de creencias. Ahora bien, y éste es el segundo paso, el contraste entre lo subjetivo y lo objetivo, y por tanto la conciencia de que las propias creencias constituyen una perspectiva subjetiva de algo objetivo, requiere el reconocimiento de otras perspectivas subjetivas. Requiere, pues, un contexto intersubjetivo en el que un sujeto de creencias interpreta la conducta lingüística y no lingüística de otros sujetos atribuyéndoles creencias y otras actitudes. Así, es el contexto de la comunicación el que proporciona la base sobre la que puede surgir la conciencia de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, y por lo tanto el concepto de creencia. Este concepto, pues, es inteligible en el marco de la interpretación del lenguaje y de la comunicación, en un marco intersubjetivo. ‘Tenemos la idea de creencia’, escribe Davidson, ‘sólo a partir del papel de la creencia en la interpretación del lenguaje, pues como actitud privada no es inteligible salvo como adecuación a la norma pública suministrada por el lenguaje’.² Al decir que poseemos el concepto de creencia sobre la base del contexto intersubjetivo de la comunicación, Davidson está rechazando implícitamente la tesis cartesiana y empirista según la cual obtenemos la idea de creencia por medio de la experiencia introspectiva, es decir, en un marco estrictamente subjetivo. Este marco subjetivo no proporciona la tensión necesaria para que pueda emerger el contraste entre la perspectiva subjetiva y la objetividad, y si este contraste es constitutivo del concepto de creencia, no es posible que obtengamos este concepto como indican Locke o Hume. La creencia requiere la relación con la objetividad, con la noción de realidad independiente. Pero este vínculo no puede hallarse en la introspección subjetiva, pues falta en ella la necesaria comparación que me permita percibir el carácter subjetivo de lo así experimentado. La ilusión de que podemos entender el concepto de creencia por introspección, percibiendo ciertas actitudes subjetivas como creencias, deriva del hecho de que introducimos en el proceso de introspección un conjunto de factores que proceden de una fuente distinta: sólo podemos considerar cierta actitud subjetiva como una actitud de creencia si la contraponemos a la idea de realidad objetiva y a la de otras perspectivas subjetivas posibles. Pero estos dos últimos puntos de contraste no derivan de la introspección, sino de la actividad de la interpretación y de la comunicación con otros sujetos.

La conclusión de lo que llevamos dicho es la siguiente: el concepto de creencia presupone el contexto de la interpretación y de la comunicación entre sujetos. No es probable que un escéptico radical se sienta conmovido por esta conclusión. Podría aceptar todo lo dicho y seguir sosteniendo que es posible que todas o la mayoría de nuestras creencias sean falsas. Ahora bien, si no puede haber creencias de sujetos autoconscientes sin el contexto intersubjetivo de la interpretación, podemos investigar si las condiciones que hacen posible la interpretación involucran la negación de la posibilidad escéptica.

La investigación davidsoniana de la comunicación y la interpretación lingüística es heredera del análisis quiniiano de la traducción radical, que en Davidson pasa a denominarse interpretación radical. La situación del intérprete radical es la de alguien que trata de entender las emisiones aparentemente lingüísticas de otro sujeto cuyo len-

² *Ibid.*

guaje le es totalmente desconocido. Situar el punto de partida del análisis de la interpretación en esta situación extrema es un artificio metodológico destinado a poner de manifiesto los aspectos implicados en la comunicación normal entre los seres humanos. La ventaja de este punto de partida consiste en que nos permite evitar que supuestos importantes de la comunicación nos pasen desapercibidos, cosa que puede fácilmente suceder si analizamos la comunicación en el caso de sujetos que comparten un lenguaje y una cultura. El intérprete radical puede contar con la evidencia que le proporciona la observación de la conducta del sujeto y las circunstancias en las que éste emite ciertos sonidos. Pero esta evidencia sólo puede ser usada a los fines de la interpretación si el intérprete es capaz de detectar y de atribuir al sujeto, cuando menos, la actitud de considerar verdadera o tener por verdadera una emisión lingüística, aun desconociendo su significado. A su vez, la atribución de esta actitud presupone, para que sea inteligible, la atribución de otras actitudes, como deseos, intenciones y otras creencias. Pensemos, por ejemplo, en un sujeto que, en presencia del intérprete, señala hacia algo mientras emite sonidos ininteligibles para éste. Si el intérprete ha de poder comenzar su tarea, ha de suponer que el sujeto considera verdadera su emisión de sonidos, para lo cual ha de atribuirle todo un conjunto de actitudes mentales: la intención de decir algo, la comprensión de lo que dice, la sinceridad, etc. Estas actitudes constituyen la base que permite al intérprete atribuir con sentido al sujeto la actitud de tener por verdadera su emisión. La atribución de esta actitud no supone entrar en un círculo vicioso, ya que no presupone que el intérprete entienda o sea ya capaz de interpretar los sonidos que emite el sujeto. El intérprete supone que el sujeto considera algo como verdadero, pero no sabe *qué* es lo que considera verdadero. El intérprete desconoce, podemos decir, el contenido de la creencia que atribuye al sujeto. Para comenzar a determinar este contenido, y por tanto para comenzar a interpretar las emisiones que lo expresan, le es necesario algo más.

Y en este punto las consecuencias antiescéticas de la concepción davidsoniana empiezan a hacerse patentes. Para determinar *qué* es lo que el hablante considera verdadero, qué es lo que cree, el intérprete no tiene más opción que atender a la situación objetiva y a las circunstancias en las cuales el sujeto realiza su emisión y considerar algún aspecto de esta situación y circunstancias a la vez como el contenido de la creencia expresada por el sujeto y como la causa de esa creencia. Davidson expresa esta idea en varios lugares y ciertamente es un aspecto central de su pensamiento que, además, lo separa de Quine: 'En los casos más simples y metodológicamente más básicos, hemos de considerar los objetos de una creencia como las causas de esa creencia. Y lo que nosotros, como intérpretes, hemos de considerar que son es lo que de hecho son. La comunicación empieza allí donde las causas convergen: tu emisión significa lo mismo que la mía si la creencia en su verdad está sistemáticamente causada por los mismos eventos y objetos'.³ Es decisivo tener en cuenta que para Davidson el contenido de nuestras creencias básicas es una situación, un evento o un objeto externo a nosotros, y no una idea sensible o una imagen mental, como para la tradición empirista, ni un objeto abstracto tal como puede serlo una proposición en la semántica intensional. Y esa situación, evento u objeto externo es lo que causa que sostengamos esa creencia, lo que determina su contenido y el significado de las oraciones que la expresan y lo que a la vez hace verdaderas esas oraciones y creencias. Este aspecto separa

³ D. Davidson, 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', en E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, 1986, pp. 317-18.

la concepción davidsoniana de la interpretación radical de la concepción quiniiana, pues Quine considera como las causas de nuestras creencias básicas determinados patrones de estimulación sensorial. Davidson no niega que la cadena causal que nos lleva a creer algo incluya cosas tales como estimulaciones sensoriales y excitaciones neuronales, pero no considera este tipo de causas como aquello que hace verdaderas y justifica nuestras creencias: este tipo de factores interviene causalmente, pero no epistemológicamente, en la génesis de nuestras creencias.

La identificación davidsoniana de las causas de nuestras creencias más básicas con los objetos o contenidos de dichas creencias y a la vez con las condiciones de verdad de nuestra expresión lingüística de las mismas es de extraordinaria importancia. Creencia, verdad y significado se conectan de tal manera que resulta impensable que todas o la mayoría de nuestras creencias y oraciones más básicas puedan ser falsas. Como Davidson escribe en 'Epistemología y verdad': 'Los casos más simples son aquellos en los que [por ejemplo] la conspicua presencia de libros y cosas amarillas causa que consideremos verdadera una oración como "eso es un libro" o "esto es amarillo" [lo que equivale a creer que eso es un libro o que esto es amarillo, C.M.]. No puede haber mejor evidencia de que esas oraciones *son* verdaderas precisamente cuando hay libros o cosas amarillas presentes; la razón es que lo que determina el significado de dichas oraciones [o el contenido de dichas creencias, C.M.] es lo que las hace verdaderas'.⁴ Las consecuencias antiescépticas de estas ideas se desarrollan explícitamente un poco más adelante, en este mismo artículo: 'Al prestar cuidadosa atención a lo que da contenido a nuestras creencias y significado a nuestras oraciones, vemos que es imposible que la mayoría, o incluso muchas, de nuestras creencias más básicas sean falsas. Lo que consideramos verdadero, lo que creemos, determina lo que queremos decir y así, indirectamente, cuándo son verdaderas nuestras oraciones. Creer que algo es así no hace que lo sea, pero crea una presunción en favor de que lo es. Esto no se debe a que la creencia crea un mundo, como sostienen las teorías de la coherencia y diversas formas de idealismo, y tampoco a que las creencias "organizan la experiencia" con éxito; se debe a que los contenidos de las creencias están determinados, de modo crucialmente importante, por las causas de dichas creencias'.⁵ Y estas causas son situaciones, objetos y eventos de un mundo público, común a hablante y oyente.

En este punto el escéptico habrá comenzado ya a impacientarse y a protestar airadamente en términos parecidos a éstos: 'Señores, esto me parece intolerable. El señor Davidson está cometiendo una flagrante petición de principio. Al considerar el contenido de nuestras creencias más básicas como una situación externa al sujeto que las hace al mismo tiempo verdaderas está dando por probado en su argumentación lo que debería ser la conclusión y lo que yo mismo pongo en cuestión. Está aceptando que hay un mundo externo a nosotros y que tenemos conocimiento del mismo. Pero esto es precisamente lo que yo pongo en duda y lo que él debería demostrar'. Esta acusación de petición de principio no es una invención mía. Podemos encontrarla en artículos como 'Radical Interpretation and Epistemology', de Colin McGinn o 'Radical Interpretation and Global Skepticism', de Peter Klein.⁶ Una acusación semejante podría

⁴ D. Davidson, 'Epistemology and Truth'. Cito del texto mecanografiado que fue leído por el propio Davidson en el marco del Congreso de la Societat de Filosofia celebrado en Gandía en 1988, pp. 19-20. Este trabajo ha sido publicado en *Proceedings of the Fourth Panamerican Philosophy Conference*, Córdoba, Argentina, 1988.

⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁶ Ambos en LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, pp. 356-68 y 369-86, respectivamente.

ser formulada por un empirista desde una perspectiva algo distinta: 'El señor Davidson', diría nuestro hombre, está resolviendo el problema del escepticismo por un simple *fiat*, es decir, está suponiendo la identidad entre la causa externa de nuestra creencia y su contenido. Esta identidad es justamente la que yo considero indefendible, y tengo argumentos en favor de ello. Argumentos como el de la ilusión muestran que las causas externas de nuestras creencias nos son incognoscibles y que sus contenidos no coinciden con esas causas externas, sino que son más bien experiencias subjetivas, ideas o datos sensoriales. Si de esta tesis se deriva la posibilidad escéptica, no es culpa mía'.

Estas objeciones tienen fuerza, sin duda alguna; toda la fuerza que han mostrado los argumentos escépticos hasta nuestros días. Pero no tienen razón si atribuyen a Davidson una petición de principio. Davidson no está tomando como premisas las tesis que el escéptico o el empirista ponen en duda. Lo que está haciendo es más bien llegar a ellas como conclusión de un argumento de tipo trascendental, que se remonta desde el *hecho* de la interpretación y el *hecho* de que tenemos creencias hasta sus condiciones de posibilidad.⁷ Las tesis antiescépticas se sitúan en el nivel de las condiciones de posibilidad de esos hechos. Se cometería una petición de principio si el escéptico de corte cartesiano pusiera en duda esos hechos, lo que no parece ser el caso, afortunadamente para él. El escéptico no niega que tengamos creencias. Lo que niega es que podamos demostrar que son verdaderas. Y, con respecto a la interpretación, acepta que otros pueden entender los signos que utiliza para formular sus argumentos escépticos, o al menos que estos signos tienen significado. Por tanto, Davidson no comete una petición de principio al suponer que tenemos creencias y que podemos interpretar las emisiones y los signos lingüísticos. Lo que se trata de mostrar es que las tesis antiescépticas son realmente condiciones de posibilidad de la interpretación y la creencia.

Sigamos, pues, adelante y volvamos a nuestro intérprete radical. Davidson no presenta el proceder de éste como una buena receta estratégica, entre otras posibles, para etnólogos o antropólogos de campo. La presenta más bien como la única opción viable para lograr la meta de la comunicación entre intérprete y sujeto. Recordemos que este proceder incluye la atribución al sujeto de la actitud de considerar algo como verdadero y el supuesto de que este algo, es decir, el contenido de la actitud, coincide con aspectos objetivos de la situación que causan esa actitud de creencia. ¿Por qué, sin embargo, habríamos de atribuir al sujeto la actitud de tener por verdadera su emisión y no, digamos, la de tenerla por falsa? La razón es que esta última actitud no nos permite avanzar un solo paso en la interpretación. Supongamos que nuestro sujeto señala hacia un animal que pasa cerca de él y pronuncia ciertos sonidos. Si el intérprete supone que considera esa emisión como verdadera, posee ya una primera clave para pensar que esos sonidos significan algo relacionado con el paso de ese animal. Si, en cambio, supone que el sujeto considera su emisión falsa, no posee clave alguna. No hay, pues, otra opción que atribuir primariamente al sujeto la actitud de considerar verdadero, la actitud de creencia. En segundo lugar, supongamos que, aunque atribuye al sujeto dicha actitud de creencia, no relaciona el contenido de dicha creencia con el evento consistente en el paso de dicho animal (o con algún otro aspecto del entorno). En este caso, sigue sin tener clave alguna que le permita dotar de contenido la creen-

⁷ Sobre la conexión entre Davidson y Kant, véase C. Rovane, 'The Metaphysics of Interpretation', en LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, pp. 417-29.

cia que atribuye al sujeto y por tanto descubrir el significado de su emisión. No hay, pues, tampoco otra opción que considerar determinados aspectos del entorno como constitutivos del contenido de la creencia y como causas de que el sujeto sostenga dicha creencia.

Sin embargo, el paso decisivo aún está por dar. Todavía es preciso mostrar por qué del hecho de que hayamos de atribuir al sujeto la creencia en la verdad de algo se desprende que dicha creencia sea verdadera objetivamente. Y también ha de mostrarse por qué del hecho de que tengamos que considerar la causa externa de dicha creencia como su contenido se desprende que ese contenido sea efectivamente una situación, evento u objeto externo, y no una experiencia subjetiva o un dato sensorial privado.

Argumentemos en favor de los dos primeros pasos suponiendo su negación y viendo qué resulta de ello. Supongamos que el intérprete radical atribuye al sujeto la actitud de tener algo por verdadero, como no puede menos de hacer, según hemos visto, pero no acepta o al menos pone en duda que lo que el sujeto en cuestión tiene por verdadero sea objetivamente verdadero. En este caso lo que el intérprete atribuye al sujeto es una creencia que para él mismo es falsa. Ahora bien, si el intérprete trata de determinar el contenido de la creencia del sujeto para comenzar a entender sus emisiones, nunca podrá lograrlo si considera que lo que el sujeto tiene por verdadero no es verdadero también para él, no es, pues, intersubjetivamente verdadero. Si parte de que lo que el sujeto cree verdadero es en realidad falso, ha bloqueado el camino a la interpretación. En la interpretación, pues, hemos de emplear, necesariamente, un concepto objetivo de verdad, no relativizado a sujetos o perspectivas subjetivas. En esta dialéctica que el intérprete ha de poner en juego entre lo que el sujeto cree verdadero, lo que él mismo cree verdadero y, finalmente, lo que es verdadero para ambos se contiene el contraste entre la perspectiva subjetiva y la verdad objetiva, que destacábamos como condición necesaria de la creencia autoconsciente, así como la relación esencial entre creencia y verdad, el carácter naturalmente verídico de la creencia. Esto no supone que el intérprete no pueda atribuir al sujeto una creencia falsa, pero sí implica que esta atribución ha de hacerla sobre la base de la atribución de creencias mayoritariamente verdaderas. Por usar un ejemplo de Carol Rovane, para atribuir a alguien una creencia en fantasmas, que es falsa para mí, he de atribuirle creencias que para mí son verdaderas, como la creencia en las personas y en la muerte. Si no le atribuyo esta última, estoy cuestionando que la primera sea una creencia acerca de fantasmas, y por tanto que la atribución sea correcta.

La creencia falsa, pues, no puede constituir la base de la interpretación del significado y de la comunicación humana. Si ésta tiene lugar, nuestras creencias más básicas han de ser verdaderas. El escéptico que niega esto último ha de negar también que la comprensión del significado y la comunicación tengan lugar. Pero si, como hemos indicado, la intersubjetividad de la comunicación es condición necesaria de la creencia autoconsciente, el escéptico habrá de negar también su propio carácter de sujeto autoconsciente de creencias. Esta conclusión es autodestructiva, por lo que el escéptico habrá de disputar la verdad de alguna o algunas de las premisas que conducen a ella. Tendrá que sostener que la comunicación es posible aun sobre la base de creencias falsas, o bien habrá de comprometerse con la posibilidad de un lenguaje privado para dar cuenta de su propia comprensión del lenguaje, o habrá de aceptar la posibilidad de creencias autoconscientes y del contraste entre subjetividad y objetividad en ausencia de la comunicación intersubjetiva. Ninguna de estas alternativas es muy prometedora, pero no podemos entrar aquí en las dificultades que presentan.

El segundo paso que estaba en cuestión era el que llevaba de la necesidad de considerar la causa externa de la creencia como contenido de ésta a la tesis de que el contenido de la creencia es efectivamente la situación externa que la causa, y no una experiencia subjetiva o un dato sensorial. Volvamos a la situación en que el sujeto emite ciertos sonidos señalando hacia un animal que pasa frente a él. El intérprete atribuye al sujeto la actitud de tener por verdadera su emisión, aunque no sabe qué significa ésta ni, por tanto, qué es lo que el sujeto cree verdadero. En esta situación, hemos dicho, el intérprete no tiene otra opción que considerar el paso del animal (u otra circunstancia externa) como posible causa y contenido de la creencia del sujeto. Pero, a fin de cuentas, replicaría un cartesiano, lo que el intérprete tiene inmediatamente ante sí es su experiencia visual del paso del animal y lo que el sujeto tiene ante sí es su propia experiencia visual, que puede ser distinta. La respuesta es que no hay inconveniente en denominar lo que el intérprete tiene ante sí una experiencia visual. Pero entonces el intérprete no tiene más remedio, si desea entender al sujeto, que considerar que esa experiencia visual se halla también ante el sujeto. Pero una experiencia visual que se halla ante dos personas no es una experiencia subjetiva: es una situación objetiva. El paso por la experiencia visual nos ha llevado al punto de partida, al mundo público, compartido por ambos sujetos. Lo que no resulta admisible es considerar que las creencias respectivas del intérprete y del sujeto tienen un contenido doble, a saber, una situación objetiva y, al mismo tiempo, una experiencia visual subjetiva. Lo que el intérprete atribuye, pues, como contenido a la creencia del sujeto ha de ser una situación pública, la que él contempla y ve desarrollarse también frente al sujeto al que trata de interpretar.

Así, pues, la verdad de las creencias básicas y la identidad entre sus contenidos y sus causas externas son condiciones de posibilidad de la interpretación del lenguaje.

Ahora bien, nuestro propio aprendizaje del lenguaje no se produce en una situación muy diferente de la interpretación radical. Del mismo modo que la perspectiva del intérprete y la del sujeto han de converger en una situación o evento común a ambos en el espacio público si la interpretación ha de ser posible, la situación de aprendizaje es también una situación en la que participan al menos dos sujetos, aprendiz y enseñante, cuyas perspectivas han de converger también en un objeto o evento situado en el espacio intersubjetivo. La situación mínima para que pueda hablarse de creencias verdaderas o falsas y de comprensión del significado requiere al menos tres elementos: dos sujetos y un objeto o evento. No sería posible que las primeras palabras cuyo significado aprendiéramos fuesen palabras como 'número' o 'bondad'. Por otra parte, señala Davidson, 'si consideramos una criatura aislada por sí misma, sus respuestas, no importa lo complejas que puedan ser, no pueden mostrar que reacciona a, o piensa en, eventos que suceden a cierta distancia más bien que, digamos, sobre su piel'. Y concluye: 'El mundo del solipsista puede tener cualquier extensión; lo que equivale a decir que no tiene extensión, que no es un mundo'.⁸ Las resonancias wittgensteinianas de estos textos son notables. El carácter social del lenguaje y del pensamiento es subrayado con toda claridad por Davidson. Allí donde no puede haber relación intersubjetiva, en un mundo solipsista, no hay tampoco conceptos, creencias o lenguaje. En ese supuesto mundo no existe la tensión necesaria entre lo subjetivamente creído y lo objetivamente verdadero para que se pueda hablar de creencias, concep-

⁸ D. Davidson, 'The Conditions of Thought', texto mecanografiado, p. 6. Publicado en *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, Editions Osiris, Paris, 1989, pp. 165-71.

tos y lenguaje. 'Si las respuestas de alguien han de contar como pensamientos, ha de tener el concepto de un objeto —el concepto del estímulo—, del timbre, o de mesas. Puesto que el timbre o una mesa se identifican sólo por la intersección de dos (o más) conjuntos de respuestas similares (líneas de pensamiento, podríamos casi decir), tener el concepto de una mesa o de un timbre es reconocer la existencia de un triángulo, un vértice del cual es uno mismo, otro una criatura similar a uno mismo, y el tercero un objeto o evento (mesa o timbre) situado en un espacio convertido así en común'.⁹ La interpretación radical, pues, suministra las pautas que rigen también para la comunicación intersubjetiva ordinaria, y las conclusiones que extrajimos de aquélla, la verdad de nuestras creencias básicas y la identidad de sus causas externas y su contenido, se aplican también a las creencias básicas que sustentan la comunicación ordinaria.

La concepción davidsoniana del significado y de la interpretación conduce así a una concepción antisolipsista y anticartesiana de la mente y del pensamiento: sólo donde hay al menos dos sujetos cuyas perspectivas convergen en un mundo común puede haber pensamiento, conceptos y significado. Y lo que es válido para el significado y la verdad de nuestras oraciones y creencias básicas puede extenderse, dado el papel central de éstas, al resto de nuestro lenguaje y nuestra mente.

La estructura de la interpretación y la comunicación intersubjetiva proporciona también la base para las otras dos importantes consecuencias del pensamiento davidsoniano que destacábamos al comienzo de este trabajo, a saber, que el relativismo cultural es incoherente y que la concepción representativa de la mente es errónea. Dada la limitación de espacio, me limitaré a ofrecer unas breves indicaciones sobre la justificación de estas dos consecuencias.

Con respecto a la segunda, el supuesto de que nuestras actitudes mentales tienen como objeto o contenido representaciones internas no solamente es innecesario para dar cuenta de la interpretación lingüística, sino que en realidad la hace inviable. La intencionalidad de nuestros estados mentales, su relación esencial con su contenido, se constituye en el marco público de la relación intersubjetiva que se desarrolla en el espacio y en el tiempo y que converge en objetos y eventos accesibles y comunes a los sujetos relacionados. La idea de representación mental como contenido de las creencias conlleva la idea de una comparación entre la representación y la realidad representada. Pero esta idea no tiene sentido si el contenido de una creencia se identifica con su causa externa, como no puede menos de hacerse si la interpretación y la comunicación han de ser posibles. Si esta concepción de la creencia es correcta, la idea de comparación entre el contenido de la creencia y la realidad pierde sentido, y con ella la idea misma de representación mental que le sirve de base. Pensar que hay algo, llamémosle hechos o realidad, con lo que podemos comparar nuestras creencias y determinar su verdad supone aceptar que éstas poseen una naturaleza completa con total independencia de esos hechos o realidad, pues de otro modo no podrían compararse con ella. Esto es lo que subyace a la concepción cartesiana de la mente como sustancia: que la mente puede existir en y por sí misma, con independencia del mundo. Pero si suprimimos, aun metodológicamente, el mundo y la realidad de otros sujetos, si adoptamos, en términos de Fodor, un solipsismo metodológico, no queda nada que reconociblemente pueda denominarse un estado mental. En el interior de la supuesta mente solipsista no hay pensamiento, pues no hay pensamiento sin objeto y no hay objeto sin relación intersubjetiva en el espacio público. El cartesiano tiene que aceptar

⁹ *Ibid.*, p. 7.

afirmaciones inconsistentes: que tiene creencias y que el contenido de éstas es una representación privada, que entiende signos y que esa comprensión se produciría aun cuando sólo su mente existiera. La reflexión davidsoniana sobre las condiciones de posibilidad de la creencia y la interpretación desvela, si es correcta, la necesaria incoherencia de la concepción representativa de la mente de raíces cartesianas, compartida en la actualidad por importantes corrientes de la llamada ciencia cognitiva. Las virtudes explicativas que ésta pueda tener como teoría psicológica empírica no la convierten en una elucidación filosóficamente iluminadora del pensamiento y el lenguaje.

El relativismo cultural extremo, por su parte, defiende la posibilidad de que existan esquemas conceptuales que den lugar a concepciones de la realidad absolutamente impermeables e incommensurables. La cuestión del relativismo extremo puede plantearse, si vinculamos la idea de esquema conceptual a la de lenguaje, preguntándonos si es posible que haya un lenguaje que no podamos traducir al nuestro en absoluto. La cuestión, pues, retorna al problema de la interpretación radical: ¿podría en algún caso la tarea del intérprete radical mostrarse como irrealizable por completo, siendo los lenguajes de intérprete y sujeto totalmente intraducibles entre sí? Lo que subyace a esta pregunta es la idea de que conceptos y realidad son cosas distintas y separadas, de modo que dos sujetos podrían tener conceptos que ordenasen y organizarasen la realidad de formas tan distintas que serían incapaces de entenderse entre sí: sus mundos serían totalmente distintos. Davidson niega la inteligibilidad de esta distinción entre esquema conceptual y un material neutro, llámese éste realidad, experiencia, caos sensible o datos sensoriales. Esta distinción es lo que él denomina el tercer dogma del empirismo, no abandonado por Quine. Si el análisis davidsoniano de la interpretación lingüística es correcto, la idea que subyace al relativismo cultural es errónea. La tarea de la interpretación se lleva a cabo mediante la progresiva atribución de creencias al sujeto y de condiciones de verdad a sus oraciones sobre la base de dos supuestos ineludibles: que el agente considera verdaderas ciertas emisiones suyas y que, en los casos básicos, la causa de que considere verdadero algo es idéntica a lo que considera verdadero. Estos supuestos necesarios de la interpretación impiden la separación entre conceptos y una realidad no interpretada: la posesión de un concepto no es independiente de las creencias de un sujeto y del significado de sus oraciones, y la atribución de creencias y significado no es inteligible sin la relación que vincula a dos sujetos entre sí y a ambos con objetos y eventos públicos y comunes. La consideración de un esquema conceptual como un marco organizador de una realidad neutra es una mala metáfora: conceptos y realidad objetiva no pueden concebirse de ese modo, pues sólo la vinculación de al menos dos perspectivas subjetivas con un mundo común de objetos permite la posesión de creencias, conceptos y significado. Pero, ¿no podríamos llegar a descubrir que un sujeto considera falso todo lo que nosotros creemos verdadero y que piensa con una lógica distinta de la nuestra? La respuesta sería la siguiente: podemos descubrir diferencias importantes en las creencias, así como errores en el razonamiento, pero estas diferencias y errores han de ser necesariamente locales. La atribución de creencias falsas descansa necesariamente en la atribución de creencias verdaderas, porque la atribución inicial y sistemática de creencias falsas bloquea el camino de la interpretación del lenguaje del sujeto y de la identificación misma de sus creencias. Por tanto, demasiadas creencias falsas asignadas a un sujeto indican que nuestras hipótesis interpretativas son erróneas. Por otra parte, la atribución de creencias, intenciones y otras actitudes mentales descansa sobre el supuesto de la coherencia básica en las actitudes de un sujeto: esta coherencia básica es indispensable para la

atribución misma de actitudes mentales. Un sistema de creencias masivamente *incoherente* (en términos de nuestra propia lógica, por supuesto) no es un sistema de *creencias* en absoluto. Por ello no es posible concebir que llegásemos a descubrir que un sujeto piensa con una lógica distinta de la nuestra. Esto no es etnocentrismo: es parte del concepto de pensamiento. El principio de caridad, que prescribe la maximización del acuerdo en la verdad de creencias y juicios y del acuerdo en las normas lógicas, no es una máxima metodológica: es un principio constitutivo de la comunicación humana.¹⁰

¹⁰ D. Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', en *Inquiries*, p. 197.

CARLOS MOYA
Universitat de València

CREENCIA, VERDAD E INTERPRETACIÓN EN LA OBRA DE DONALD DAVIDSON

Separata del libro

QUADERNS DE FILOSOFIA I CIÈNCIA

23/24

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

VALENCIA, 1994